

道家与道教的“理身理国”思想

——先秦至唐的历史考察

陈进国

提 要:本文考察了先秦至唐道家 and 道教“理(治)身理(治)国”思想的发展。道家及道教各派都曾围绕着身理(治)身与理(治)国的关系进行过不同层次的探讨。从“天人合一”原则出发,道家 and 道教各派不仅将身与国比拟为结构和功能相似的有机系统,而且对于理(治)身与理(治)国的终极基础和实践原则作了深入地剖析。随着语境的变迁,特别是在唐代,原道家语义被转换或开掘出新的内涵,故“理身治国”的实质内涵也在变化。“理身理国”观体现了道家 and 道教各派对个体生命及其生存状态的深度人文关切。

陈进国,哲学硕士、历史学博士生。厦门大学台湾研究所、宗教学研究所助研。

主题词: 理身理国 道 自然 无为

自从先秦老子创立道家学派以降,历代的道家及道教各派都曾围绕着理(治)身与理(治)国的关系展开过不同层次的探讨。从“天人合一”原则也发,道家 and 道教各派不仅将身与国比拟为结构和功能相似的有机系统(身国相似),而且对于理(治)身与理(治)国的终极基础和实践原则(身国同道)作了深入地剖析。本文试图在学界前辈研究之基础上,对道家 and 道教“理身理国”(唐以前称“治身治国”,唐则“理身理国”并称。)观所体现的“身国共理(治)”内涵作一初步探讨^①。

一、先秦以降道家 and 道教“理身理国”观的演变

按《说文解字》,“理”者“治玉也”。(《韩非子·和氏》:“王乃使玉人理其璞而得宝焉。”)作为动词的“理”后引申为治理(《诗经·大雅·江汉》:“于理于理,至于南海。”)、治疗(《后汉书·崔寔传政论》:“是以梁肉理疾也。”)等义。“理”字又与“乱”字义反,同“治”字义同(《管子·霸言》:“尧舜非生而理也,桀纣非生而乱也。故理乱在上也。”)。成玄英在注解《道德经》之“民之难治以其智多”时注云:“治,理也。”^②为避唐高宗李治讳,唐用语多以“理”代“治”字,故“理身理国”,亦可转语为“治身治国”。唐代之前的道家 and 道教各派,虽无“理身理国”并称,却早已蕴含“理身理国”之义理。

道家 and 道教坟典,老子《道德经》强调了“推天道以明人事”,力图将自然之天道当作个体(身)安身立命及社会制度(国)建构之基础。在老子看来,常道是道之体,体现道的虚无和因应变化于无为的本然状态(“道法自然”);可道之道是道之用,是道的“可为之、可执之”的非常状态^③。将常道推于理(治)身,则能“涤除玄览”(10章),复归虚静的生命本性,

将常道运用于理(治)国,则能做到“为而弗有”(77章)、“为而不恃”(51章)、“为而弗争”(81章)、“以百姓之心为心”(49章)。总之,要治身理国,就应以符合常道之自然体性的“无为”为实践原则(“上德无为而无以为”(38章)“爱民治国能无为乎”(10章)),反对自然生命的驰骋和观念的造作,反对行人事时的强作妄为。在确立治身理国的本体依据和实践原则的同时,老子亦将身体比拟为功能相似的系统:“贵以身为天下,若可寄天下;爱以身为天下,若可托天下。”(13章)就身国关系论,国本质上是身(个体生命)的外在化和社会化的表现。二者都是或处于异化状态下的生命共同体。贵身、爱身喻示了合乎自然的生命形态的张扬,以此对生命的至爱推及于天下,天下自然呈现出清明、净化的政治生态。故“理国”的实质是对“理身”的模拟。

而后的稷下黄老学派更进一步突出了“身国同道”的义理。《管子·心术》提出了“无为之道”,因也的主张。从理身角度论之,必须“恬愉无为,去智与故……舍己而以物。”(同上),舍弃主观成见和智虑,以契符万物之自然本性。从理国角度论之,则要去诈守朴、静身以待,“正名法备”(《白心》),即施行所谓的“刑名之术”。如果说老子“理身护国”观所遵循的“无为”原则尚停留于较抽象的“治道”层面(如返朴、善下、通和、顺自然等),《管子》的“无为”原则已具体化为现实可行的“权法之术”(因其能者、贵公去私)。由于受法家思想影响,其“理国”的内涵得到了更深层次的扩展。《心术》篇更提出了“心之在体,君之位也。”以心喻君,以九窍喻群臣。强调“心术者,无为而制窍也。”(同上)以此喻君王应统领全局,把握顺天之道,因循无事。《管子》已初步将诸身体器官的协调同国家的行政体制的运行相比拟。这种“身国相拟”的主张,无疑是对老子“理身理国”观的拓展。代表秦汉的黄老新道家的《吕氏春秋》更演化了稷下学派“国身同道”的理念。如“成其身而天下成,治其身而天下治”(《先己》)、“治身与天下者,必法天地”(《情欲》),认为理身与理国是“异位而同本”。“因者,君术也;为者,臣道也。”“有道之君,因而不为。”(《知度》)进一步突出理国之无为是种君王南面之术。君主的无为同臣民的有为的有机结合,正是黄老学派理国之道的核心所在。

作为道家各派之综合者的庄子,更明确主张由心之净化进而推及政治的净化(内圣外王)的“身国同道”原则:“君子不得已而临莅天下,莫若无为。无为也,而后安其性命之情。故贵以身于天下,则可以托天下,爱以身于天下,则可以寄天下。”(《在宥》)如果说理身的无为是要达到“与天和者”、“与物为春”的逍遥的境界,则理国之无为的理想则在于“顺物自然而无容私焉,而天下治矣。”(《应帝王》)庄子的理身理国观,展现出一种率性自然的自由状态,“无为”是这种自由状态在生活世界中的具体呈现。可以说,庄子所设定的理国之道,远较《管子》及黄老学派的无为之术理想化,是种艺术化了的政治观。

西汉道家严遵对于身国关系有其独到见解。其《老子指归》曰:“可道之道,道德彰而非自然也。”^④常道之道是道的本然的状态,是无为之为;可道之道虽是道的直接产物,但却丧失了常道的自然状态,染上人为的痕迹。譬如行路时需要光明,日明者是不道之道常,而操烛者则是可道之道彰。“道者以无为为治”^⑤,对于理身而言,无为之为是追求合乎自然的生活方式和生命形态;对于理国而言,无为之为就是要守分如常、随时循理,曲因其当,达到社会有序与民安息的政治生态。严遵的理身理国观,与老庄的辨析基本是一致的。与《管子》的“身国相拟”主张比较,严氏更明确地从养生学的角度,将身国相互比观:

“建身为国,诚以赤子为容,则是天下尊道贵德。”^⑥我身者,彼身之尺寸也……我国者彼国之准绳也;人主者,天下之腹心也;天下者,人主之身形也。故天下者与人主俱利俱病,俱邪俱正,主民俱全,天下俱然。家国相保,人主相连。苟能得已,天下自然。”^⑦严君的“以身拟国”,系强调国家的功能运作同人体的血气流行具有同质性,故而可以相互比拟。理(治)身的目标是通过对身体进行自我调控,让身心保持自然的乐的常态,以提升人格境界和生命精神(赤子为容),理(治)国之标,亦在于通过对社会机制的宏观调控,确立相应的价值秩序,从而保持政治生态的相对平衡。

汉河上公秉承老子说法,亦将道归为常道之道和可道之道两种状态。不同的是他释常道是“自然长生之道”;可道之道是“经术政教之道”。理(治)身理(治)国的基础就在于守此常道:“常道当以无为养神,无事安民”^⑧,“法道无为,治身则有益精神,治国则有益万民,不劳烦也……无为之治,治身治国也。”^⑨河上公与严遵义近。但他强调了自然是“道性”、“道意”(“道性自然无所法”^⑩),这就进一步确立了常道在本体论上的优先性、绝对性。河上公在释《道德经》“有国之母可以长久”时云:“国身同也,母也,道也。人能保身中之道,使精气不劳,五神不苦,则可以长久。”^⑪呼吸行气、养形神不死是种调理身体血脉和气息的方式,接近于道教后来所说的“内丹修炼”中的命功。河上公已把理(治)国的过程比观为“内丹修炼”过程。治理国家如同修炼精气神一样,应时时注意对身体内“火候”的把握。这对《老子想尔注》亦有深远影响。

道家的理(治)身理(治)国观所包含的“身国同道”、“身国相似”的原则,后为道教所发展。如东汉《太平经》从元气说出发,主张理(治)身(重命养躯和养性)重在养中和之气,理(治)身的法则可以作为治理国家的宝器。治国应“学其身”,故“守中”、“养中”也是治国的原则。治身之道与治国同,在于二者都是“道意”的体现。“古者圣人治致太平,皆求天地中和之心,一气不通,百事乖错。”^⑫“端神靖身,乃治之本也,寿之征也。无为之事从是兴也。先学其身,以知吉凶。是故贤圣明者,但学其身,不学他人,深思道意,故能太平也”^⑬。在理身方面,《太平经》同《河上公注》义近,都将养生学及内丹学之修炼法则比观政治领域的管理法度。

魏晋道士葛洪亦以“道”作为理(治)身理(治)国的理论依据和准绳,赋予“道”无限的变通性:“夫道者,内以治身,外以为国,能令七政遵度,二气告和……为百家之君长,仁义之祖宗也。”^⑭严遵称“道德不生,而万物自生焉”^⑮,葛洪亦强调“天道无为,任物自然,无新无疏,无彼无此也”,这说明,道家和道教各派皆将自然看作是道之体性自身,呈现出道性的自然状态正是“理(治)身理(治)国”的常态和最佳选择。不同的是,对于严遵而言,“理(治)身”重在“修性”^⑯,旨在提升一种顺乎自然的生命精神和以虚静为本的生命境界(养生体道)。这是“道家”的理念;而对葛洪来说,“理(治)身”虽无歧离于“修性”之旨,但更重于“修命”,治身“所欲成就是‘长生’,延年修仙升天。这是道教和仙学的理念。此外,葛洪主张‘要当以忠孝和顺仁信为本。若德行不修而但务方术,皆不得长生也’^⑰。同理,治国亦应讲忠孝和顺仁义。新出土的郭店楚简本《老子》比通行本早出,已有尚仁思想,认为仁义是道德的内涵之一^⑱。而《庄子·天道》亦云:‘道德已明而仁义次之,仁义已明而分守次之。’故与其说葛洪将儒学的纲常名教融入道教的理(治)身理(治)国理念当中,不如说他仿佛是对先秦道学的‘回归’。在葛洪处,忠孝仁义同样是‘道’的表现形貌,只不过自然

无为是本,而忠孝仁义是末而已。这是对原有“理身理国”内涵的突破。

对于葛洪来说,“理(治)身与理(治)国同”不仅是“道同”,亦是“貌合”:

“欲金丹成而升天……有诸不易,而复当之以思神守一,却恶卫身,常如人君之治国,戎将之待敌,乃可得长生之功也……故一人之身,一国之象也。胸腹之位,犹宫室也。四肢之列,犹郊境也。骨节之分,犹百官也。神犹君也,血犹臣也,气犹民也。故知治身,则能治国也。夫爱其民所以安其国,养其气所以全其身。民散则国亡,气竭则身死。”^⑩

此处就法与严遵略有不同,严遵的“以身拟国”,突出天下兴亡存废与人主息息相关,强调人主在治国中的核心地位及应守之责任。而葛洪之思维特色更近于“身国相拟”。他已更明确地将“理(治)身”的内涵转化成养生成仙之道。治理身的过程即是学仙修仙的过程。其包括修炼金丹之道的外养功夫和注重“思神守一”的内修部分。外养与内修实质是辩证统一的,互为作用。他形象地将人之身体机能同国家之组织运作相互比拟,强调理身与理国的同一性。这是将身国都当成一个有机的系统,理身和理国的目标是一致的,通过身国系统之结构的合理化和有序化,从而实现系统功能的最优化(全身、安国)。

综上所述,先秦以降,道家 and 道教各派就有相当丰富的“理(治)身理(治)国”的思想。“理(治)身理(治)国”为基础。所谓“国身同也”、“国犹身也”,根本在于“常道”(或道性)同。“常道”不仅是理(治)身理(治)国的终极基础,而且也是理(治)身(治)国所追求的最高境界。为无为是实现这种境界的必然因而也是应当的最优选择。如果说理(治)身涉及的是个体生命的存在方式的问题(包括修命和修性两方面),理(治)国牵涉的则是社会的政治伦理或政治生态问题。以道家 and 道教为代表的“身国共理(治)”观念,实质是个体生命同其本质力量外化的社会存在之间确立了一个价值判定的本体论依据。当然(To be)与应当(Ought to be)乃是一而二、二而一的,本体论和伦理学乃是同构的。“理(治)身理(治)国”观充分体现了道家 and 道教各派对个体生命及其生存状态的深度的人文关注。

二、唐代道家道教的“理身理国”观的特色

先秦至唐代的各道家、道教各派,对《道德经》倾注了许多心血。诚如杜道坚曰:“道与世降,时有不同,注者多随时代所尚,各自其成心而师之。故汉人注者为‘汉老子’,晋人注者为‘晋老子’,唐人、宋人注者为‘唐老子’、‘宋老子’。言清静无为者有之,言吐纳导引者有之。言性命祸富兵刑权术者有之。纷纷说铃家自为法。曾不知道德本旨,内圣外王之为要。”^⑪诠释的多样性为《道德经》本文的开放性先在地决定着,但社会文化语境很大程度上也导致读者(注者)意图与本文意图的直接呈现,也是历史语境变迁的结果^⑫。唐代佛学的繁荣对道教冲击甚大,进一步刺激了道教对佛学理论及相关概念的吸纳和改造。唐“理身理国”观深刻地体现这种交融。这是“唐老子”的一个特色。

初、盛唐(高祖至玄宗)的统治者出于巩固李唐王朝的需要和对长不死的企求,对道教较为推崇,如尊崇老君,置崇玄学,将《道德经》列为科举内容,优宠道士,大兴宫观等。道教因此处于相对兴盛时期,并继续向上层化发展。参玄问道的统治阶层与道门中人的良性互动,意味着彼此的老学带有浓厚的意识形态化和宗教化色彩。“理身理国”概念的提出也反映了上述互动。如《大唐新语》载上清派茅山宗道士司马承祯与唐睿宗的对话:“睿

宗雅尚道教,稍加尊异,承祜方赴召。睿宗尝问阴阳术数之事,承祜对‘《经》云:损之又损之,以至于无为。且心目一览,知每损之尚未能已,岂复攻乎异端而增智虑哉!睿宗曰:‘理身无为,则清高矣;理国无为,如之何?’对曰:‘国犹身也。《老子》曰:游心于淡,合气于漠,顺物自然而无私焉,而天下理。《易》曰:圣人者,与天地合其德,是知天不言而信,不而为而成。无为之旨,理国之要也。’”^②

司马氏所强调的仍是治理身国的终极基础及实践原则问题。自然即道之体性(道性),无为是自然体性的本然呈现(无为者顺乎自然)。此乃先秦以来道家 and 道教判教之共识。但问题不在于是否认同此前提,而在于“道”是在什么语境下运用,以及是否发生了语义的转换。这是把握“理身理国”观的关键。由于受般若中观和万法唯心思想的影响,唐代的道教学者把“道体”同“空性”沟通,如王玄览云南:“道体实是空,不与空同。空但能空,不能应物;道体中空,空能应物。”^③敦煌 P2806 号《本际经》卷 4《道性品》云:“道性者即真实空,非空,不空亦不不空,非法非非法,非物非非物,非人非非人,非因非非因,非果非非果,非始非非始,非终非非终,非本非末,而为一一切诸法根本。”^④相应的,“自然”、“无为”的内涵也被转换了。譬如孟安排解释“自然义”:“自然者,本无自性。既无自性,有何作者?作者既无,复有何法?此则无自无他,无物无我。”^⑤将道之自然体性等同于无自性的空寂性。成玄英、李荣等重玄学家,亦循此思维路径。如成玄英云:“自然者,重玄之道也。”^⑥将自然理解为“不滞于不滞”的至空至虚的状态。《本际经》亦将道的自然体性(无为顺乎自然)等同于佛教的无滞空性观念,如云:“道性众生性,本与自然同。”自然并非道性之因,道并非效法于自然,自然真性即道性,即真实空。至于“无为”的内涵变更,我们从鸠摩罗什对“无为而无不为”的佛化解释可知一鳞半爪:损之者无粗而不遗,遗之至乎忘恶,然后无细而不去,去之至乎忘善。恶者非也,善者是也。既损其非,又损其是,故损之又损,是非俱忘。情欲既断,德与道合,至于无为,已虽无为,任万物之自为,故无不为也。”^⑦无为之为就是要不着两边、是非俱忘、信守中道。由于道家的“道”的实义被置换为空性义,故为无为不是所谓的“以辅万物之自然而不敢为”(《道德经》64 章),而是对至空之道体的实践和追求。司马氏继承了对“道”、“自然”、“无为”等的佛化解释。他所说的“理身”既指“存神、固炁、养精、保身”等修命功夫,更指“修心养性”的功夫。具体说来,“理身无为”贯穿于“断缘”、“收心”、“简事”、“真观”、“泰定”等修道的阶次之中。“断缘”是要斩断尘缘,弃有为之事;“收心”是要离却一切虚幻之境,住无所有,不著一物,自入虚无;“简事”即是要以无为的方式处事,舍弃名物;“真观”是要“观本知末”,知“色想外空,色心内妄”;“泰定”则是要求修道者“无心于定,而无所不定”,对定慧也不能起执著之心^⑧。可见,司马承祜的“理身无为”,同老庄“顺任自然”内涵已有所歧离,他强调的是种凝空心而不凝住心,灭动心而不灭照心,心空灭境、无所染著的状态。由于身亦非“真有”,“理身”决不能“执身”,而“国犹身也”,推之,“理国”亦不能“执国”,将国当成私有之物。司马承祜将道家所追求的“然丧其天下焉”(《逍遥游》)之艺术化的理国之道,创造性地转化为一种安于“业”、“命”的宗教化的理国之道。由于“业由我造,命由天赋”,理国实取决于人君的福德资粮的丰硕与否。司马氏的理国之道,带有神道设教的劝诫成份。

唐玄宗曾注疏《道德经》,将其主旨概括为“理身理国”,自有其政治目的,但他并没有背离道家学派的自明前提——身国同“道”。唐玄宗继承了成玄英的真空非有的妙本说,

认为“道者虚极妙本”，“此妙本通生万物，是万物由径，可称为道，故云可道”^②。形而上的虚极之道在人身上则体现为真心之体一真性（正性）。理身的目的在于复归此清静自然的真性，体验与虚极妙本同体的精神境界。如何达此理身的境界呢？在唐玄宗看来，应当遵循“无为”的原则：“无为者，不染尘境，令心中一无所有”^③，当须绝弃尘境染滞，守此雌静笃厚，则虚极之道自致其身也”^④，其所称的“无为”，亦是一种能体现无滞无染的道性（妙本、真心、正性）的实践法则，为无为意味着要“了言忘言、悟教遣教、一无所滞”^⑤，这与《本际经》和司马承祯的道性思想是一脉相承的。唐玄宗进而强调了理身是理国的根本：“圣人理国，理身以为教本，失理国者复何为乎？但理身尔。故虚心实腹、绝欲忘知于无为，则无不理矣”^⑥，理国的原则亦是“无为”。不过，由于身居九五之尊，唐玄宗主张的“理国无为”是较为现实化的，其并未象成玄英一样，将“兼忘天下”和“使天兼忘我”当成是理国的最高境界。理国的无为，主要表现为不烦政扰民。因为“有为则正烦，而人扰动生大伪，是以难理”^⑦。

唐末五代道士杜光庭继承了成玄英、司马承祯、特别是唐玄宗的学说。在《道德真经广圣义》中，他将《道德经》教义归结为 38 条，依次序直接涉及“理身理国”者有：“教以无为理国”；“教以道理国”；“教诸侯以正理国”；“教以理国理身尊行三宝”；“教人理身，无为无欲”；“教人理身，保道养气，以全其生”；“教人理身，崇善去恶”；“教人理身，积德为本”；“教人理身，勤志于道”；“教人理身，忘弃功名，不耽俗学”；“教人理身，不贪世利”；“教人理身，外绝浮竞，不衒己能”；“教人理身，不务荣宠”；“教人理身，寡知慎言”；“教人理身，绝除嗜欲，畏惧谦光”^⑧。这充分体现了杜光庭论注《道德经》的理趣所在。在杜光庭看来，各家所释之理，“或深了重玄，不滞空有；或溺推因果，偏执三生；或引儒宗；或超归空寂。莫不并控骊室，况掇珠玑”^⑨惟有不滞空有、以重玄为宗的义理最为精妙。对重玄之道的推崇，正是杜光庭“理身理国”思想的核心。

杜光庭对作为理身理国的先在根据“道”有其深刻体认。他认为，有道之体、道之用（可道是有生有化道之用）。道之体性（道性）表现为自然，“大道以虚无为体，自然为性。道为妙用，散而言之，即一为三；合而言之，混三为一，通谓之虚无自然。大道归一体耳。”^⑩虚无为体，自然为性，莫能使之然，莫能使之不然，不知其所然，不知其所不然，故曰自然而然。”^⑪对于体道的伦理方式和实践准则“无为”之为，杜光庭的说法则更为烦复些。他认为滞于有为或无为皆非体道的常态，只有有和无双遣，忘言遗教，才能契合重玄之道：“至道自然，亦非有为，亦非无为……湛寂清静，混而不杂，和而不同，非有非无。”“圣人无为，无为之为亦遣；圣人忘教，滞言之教俱忘。”^⑫对“有为”和“无为”都要双遣，表面上是不符道家崇尚“无为”之旨。关键在于如何理解“有为”与“无为”内涵。我们且看唐玄宗和杜光庭对老子“上德无为而无以为，下德为之而有以为”的解释。唐玄宗曰：

“知无为而无为者，非至也。无以无为而无为者，至矣。故上德之无为，非循无为之美，但含孕淳朴、适自无为，故云‘而无以为’，此心迹俱无为也。下德为之者，谓心虽无以功用彰著，迹涉于有为，故云为之，言下德无为有所以为之。此心无为而迹有为也”^⑬。

杜光庭释义曰：

“上德之君性合于道而命合乎一。体自然为用，运太和为神。动合乎天，静合乎

地,与道相得而无所为也。此无为非效学无为而为。于无为是无以为也。阴阳为之使,鬼神为之谋,进退推移,与化无极,玄默寂寥而与化俱,此谓心迹俱无为矣。然行以包育于物,亦所以彰其迹也。下古德衰,心迹明著,其知有为非,知无为为是,有为则浇薄,无为则淳和。有此分别,故韬心藏用,行此无为之事,制彼有为之为。故云为之。心欲于无为游,行无为于迹,乃涉矜有也。知无为为美,有为为恶,舍恶从善,慕此为以分别。故是有所以而为也^④。

在唐玄宗和杜光庭看来,无为包括心无为和迹无为,有为同样包括心有为与迹有为。从逻辑上讲,无为和有为之间存在着四种组合:A心无为迹无为;B心无为而迹有为;C心有为而迹无为;D心有为而迹有为。A为真正的“无为之为”,即上德之无为而无以为。B是下德之“无为之为”,是成玄英所说的“无欲之士,又滞于无”的情形^⑤。由于心为体、迹为用,迹为心之彰,故C不可能存在。D属道家极力批判的失道失德,即成玄英所称的“有欲之人,唯滞于有”^⑥。对于杜光庭来说,有双遣所遣者是D(遣有)和B(遣无)此二执。遣D是“忘迹”,摄迹归本;遣B是忘本必也忘迹。“夫摄迹忘名,已得其妙,于妙恐滞,故复忘之,是本迹俱忘,又忘此忘,总合乎道。有欲既遣,无欲亦忘,不滞有无,不执中道,是契都忘之者尔。”^⑦理身理国所应遵照的是合乎道体自然的“心迹俱无为”。

所谓“心迹俱无为”,根本在心的无为,既要知心之无为,亦当忘心之无为。“无为之要诀之于心,以言而传,斯非道矣。”^⑧这就将心与道进一步沟通起来。故“理身之道,先理其心,心之理也,必在乎道,得道则心理,失道则心乱,心理则谦让,心乱则交争。”^⑨而“修心之法执之则滞著,忘之则失归,宗在于不执不忘,惟精惟一尔……圣人设本教为众生为其生死轮回,展转流浪,恶趣永失真常。故出我心以灭他心。上士若能法圣人之心,去住任运,不贪物色,不著有,无,灭动心,了契于道,既契道已复忘照心,动照俱忘,然可谓长生久视、升玄之道尔。”^⑩故所谓的心迹俱无为,实际是心与道冥合,反归空明澄澈的本然状态的呈现。理国是以理身为本的,“凡有所作者起于心也……夫理国者之无为者,不滞于有作。”^⑪有作或是“心无为迹有为”的表现,或是“心有为迹有为”的表现。前者知心之无为之理,故能简别有为之善恶,但未忘心之无为,故在迹上乃涉矜有。后者则表现出政虐而苛,赋重役烦等,乃理国之祸也。总之,作为理身理国之最佳选择方式的“为无为”,首先是心智活动的净化(既知又能忘知),同时也意向于心智活动的外在表现(身之迹、国之迹之无为),是纯化了的心智与行动的有机统一。杜氏的理身理国观,已将佛教的止观和禅定思想同道家 and 道教的自然无为思想有机的融合在一起。这也是唐代理身理国观的一大特色。

作为道家学说的典型宗教形态,道教向来是强调内外丹的修炼的。外丹修炼是通过合成外药的形式采集天地之元炁,内丹修炼则包括命功和性功的双修。内外丹的修炼都要顺乎自然之“天道”,方能长生成仙。由于外丹修炼的成效不甚显著,内丹的性命双修之法日渐成为主要修炼法门,而其中的修性功夫,又成为修行的重中之重。这表明道教进一步从外在超越之路转向了内在超越之路。从性功的角度出发,道教强调修性要“为无为”方能体道,理国亦是同理。从命功的角度出发,道教常强调身与国在结构形态上的相近,因此在功能的运作上也是相近的。杜光庭强调道与心相冥契,就将理身的重心转到心性的修养上来。其对“理身理国”所遵循的终极基础和中心原则的阐述是相当深刻的,但他

也从命功的视野来省思治身与理国关系,以理身为理国的参照系。他说:“天真皇人谓黄帝曰:未闻身理而国不理者。夫一人之身,一国之象也。胃腹之位犹宫室也,四肢之别犹郊境也,骨节之分犹百官也,神犹君也,血犹臣也,气犹民也。知理身则知理国矣。爱其民所以安国也,吝其气所以全身也。民散则国亡,气竭则身死,亡者不可存也,死者不可生也,所以至人销未起之患,理未病之疾,气难养而易浊,民难聚而易散。理之于无事之前,勿追之于既失之后。”^①“‘爱以身为天下者若可托天下’,言圣人内爱其神外爱其民也。”^②杜氏的说法是对葛洪的“理身理国”观的继承与发挥。他从个体(身)与社会(国)的双重层面,以如何重新调整人的生存根基和价值理念的问题作了深刻地反思。这种身国同理共治(身国同道、身国相拟)的思想,也一直是唐以后道门讨论的主题。如宋陈致虚道:“人以身为国经精为民,以气为主以神为帅,山川林木,俱在身中……以君一宁,万神听命。”^③明道士王一清云:“若以道举之于政,内以修身,外以治国。”^④但唐之后说法,守成者多,创见者希,故不详考。

(责任编辑:宗泽)

① 詹石窗《道家“理身理国”政治论》(未刊稿 1997 年)认为道家“理身理国”的思维特色是“身国互喻”。“理身理国”的中心原则是“无为”,老庄之“无为”的主要内涵是返朴、善下、通和。无为原则是“理身理国”政治审美的最高境界。胡孚琛、吕锡琛在《道学通论——道家、道教、仙学》(社会科学文献出版社 1999 年版)认为道学是种“身国同构”的学说,倡导以身为本位,天人同构,身国一理。

② 严灵峰《辑成玄英道德经开题序诀义疏》,转引自熊铁基等《中国老学史》,福建人民出版社 1995 年版,第 270 页。

③ 时人常将“道。可道,非常道。”解释为“‘道’或以说得出来的,就不是常‘道’。‘可道’的‘道’字,和老子思想无关,它是指言说的意思。”(参见陈鼓应《老庄新论》,上海古籍出版社 1992 年版,第 14 页)这是对“道”的误解,“可道”释为“可说”义是晚近的事。老子亦云:“道之出口淡乎无味”。可见道亦可说。《老子》权威解注本如韩非子的《解老》认为常道虽“无定理”但毕竟可论。王弼的《老子道德经注》认为可道之道“指事造形”、“可为之、执之”。严遵《老子指归》亦分道为可道之道和常道之道,“可道之道,道德彰而非自然也。”可道之道亦是老子“道”。《道德真经注河上公章句》则认为常道是“自然长生之道”,可道之道是“经术政教之道”。唐王玄览在《玄珠录》中将道分为常道和可道,常道寂然不动,可道随物而动,与众生相生灭。唐玄宗《道德真经疏》和杜光庭的《道德真经广圣义》亦分“道”、“可道”,认为标宗的道字“无为无形道之体也。可道二字是有生有化道之用也。”(《道藏要辑选刊》第 2 册,第 36 页。)清王夫之《老子衍》因循上述说法。各家说法各有异,但对将道分为常道与可道之道皆无异议。有关“道。可道,非常道。”的解释,尚可见赵汀阳《二十二个方案》中的《〈老子〉本文的一个解释问题》一文,辽宁大学出版社 1998 年版。

④⑤⑥⑦ 严遵著,王德有校《老子指归》,中华书局 1994 年版第 123 页、第 96 页、第 56 页、第 54 页。

⑧⑨⑩⑪ 《道德真经注河上公章句》,《道藏》第 12 册,文物出版社、天津古籍出版社、上海书店 1996 年版,第 1 页、第 13 页、第 8 页、第 17 页。下所引《道藏》不再注明版本。

⑫⑬⑭ 王明《太平经合校》上册,中华书局 1960 年版第 18 页、第 12 页、第 185—188 页。

⑮⑯ 《老子指归》第 85 页、第 136 页。

⑰ 葛洪著,王明校释《抱朴子内篇校释》(修订本),中华书局 1985 年版第 53 页。

⑱ 陈鼓应《初读简本〈老子〉》,《文物》1998 年第 10 期。

⑲ 《抱朴子内篇校释》第 326 页。

⑳ 《玄经原旨发挥》卷下,《道藏》第 12 册第 773 页。

㉑ 这种语境变迁充分体现在用佛学的概念范畴诠释道家经典上。事实上黄老学派对于“无为”的把握,已偏离了老子的“顺乎万物以辅自然”本意。

㉒ 《大唐新语》卷 10,中华书局 1984 年版第 158 页。

㉓ 《道藏》第 23 册第 625 页。

②有关《本际经》的道性自然—真空说,参见姜伯勤《敦煌艺术宗教与礼乐文明》之《宗教篇——敦煌的中国道教精神》,中国社会科学出版社1996年版。

③《道教义枢》卷8,《道藏》第24册。

④《道德经开题序诀义疏》卷2第13页。转引自卿希泰主编《中国道教史》第2卷,四川人民出版社1996年版第175页。

⑤参见汤用彤《读〈道藏〉札记》,见《汤用彤学术论集》,中华书局1983年版,第407—408页。

⑥本节所引详见《坐忘论》,《道藏》第22册第893—896页。

⑦本文所引唐玄宗语,载杜光庭《道德真经广圣义》,见《道藏辑要选刊》第2册第36页。

⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺《道藏辑要选刊》第2册,第177页、第79页、第260页、第46页、第249页、第8—10页、第4页、第111页、第10页、第260页、第151页、第151—152页、第38页、第209页、第98页、第255—256页、第226页、第46页、第244页。

④③《道德经开题序诀义疏》卷1第4页。转引自《中国道教史》第2卷第174页。

⑤《道藏》第2册第396页。

⑥王一清《道德经释词,叙道德经旨总论》。

宗教所组织实地考察

2000年3月20日,卿希泰教授、李刚所长等一行十余人,对成都地区的青羊宫、老君山、纯阳观和观音寺等道观和佛寺进行了实地考察。

在考察中,专家们同道协工作人员和道长们进行了座谈,就道教现状和如何健康发展问题进行了讨论,对一些道教义理进行了探讨。并对信教群众的性别构成、年龄结构、虔诚程度等进行了统计。还观看了青羊宫举行的斋醮仪式,参观了观音寺颇具特色的明代佛教壁画、浮雕。

这次考察不仅增进了同宗教界人士的友谊,而且得到了关于道教现状的第一手素材,取得了大量的图文资料。

(冶)